

ハイデッガーとヘルダーリンの後期讃歌

－出会いの諸前提－

四 日 谷 敬 子

ドイツ語教室

(昭和63年10月5日受理)

ハイデッガーは、1966年に行われた『シュピーゲル』誌との対話のなかで、「私の思惟は、ヘルダーリンの詩への不可避的な関連のうちに立っている」と言っている⁽¹⁾。しかしハイデッガーの思惟とヘルダーリンの詩作との関連は、ハイデッガーに関する多くの文献にもかかわらず、未だ十分に解明されているとは考えられない⁽²⁾。しかし我々も直接このテーマに向かう準備はできていない。我々のさしあたっての課題は、ハイデッガーのヘルダーリンとの対話を考察するために必要な諸前提を、予め明らかにすることである。

ハイデッガーの思惟を導く「根本の問い」(Grundfrage)は「存在の問い」(Seinsfrage)である。しかし「在るものとは何か」(τί τὸ ὄν;)という問いは、古代の存在論以来、西欧形而上学をその根底から突き動かしてきた「主導的な問い」(Leitfrage)であった⁽³⁾。それ故にハイデッガーは、自らの「存在の問い」を区別して、「存在の意味への問い」(die Frage nach dem Sinn von Sein)と規定した。それはさしあたって、かのアリストテレスの第一哲学の問いを新たに問い直したものとして理解することができる。

アリストテレスは、その『形而上学』において、「在る(もの)は多様な仕方でも語られる」(τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς)と繰り返すが、しかし彼は更に続けて、しかしそれは「同名異義的」(ὁμωνύμως)にではなく、「或る一つのものとの関係」(πρὸς ἓν)において語られる、と言う⁽⁴⁾。この「或る一つのものとの関係」を「類比による」(κατ' ἀναλογίαν)⁽⁵⁾ものとして解明しようとしたのは、Fr・ブレンターノである。すなわち彼は、その学位論文『アリストテレスによる在るものの多様な意義について』(1862)において、在るものがそれとの関係において語られるという「或る一つのもの」を、まず第一のカテゴリアとしての「実体」(οὐσία)に求め、次に彼は、すべてのカテゴリアを「第一実体」(πρώτη οὐσία)の述語として把握することにより、結局はアリストテレスの謂う「或る一つのもの」を『カテゴリアイ』の「第一実体」(個の実体)に関係づけた⁽⁶⁾。このブレンターノの学位論文から哲学の道に入ったというハイデッガーは⁽⁷⁾、在るものの多様な意義の「或る一つのものとの関係」を、もう一度思惟し直すという仕方で、

アリストテレスの問いを引き受けたのである。そしてそれを可能にしたのが、フッサールの『論理研究』(1900/01)における「志向性」(Intentionalität)の概念の、「事実的生」(das faktische Leben)からの捉え直しであり、また「範疇的直観」(kategoriale Anschauung)の方法であった⁽⁸⁾。

ブレンターノによって、在るものの多様な意義に類比的な統一を与える「或る一つのもの」として明らかにされた個の実体の在り方は、ハイデッガーの述語では「直前性」(Vorhandenheit)に相当する⁽⁹⁾。しかし、在るものの在り方には、単に直前性ばかりでなく、「手許性」(Zuhandenheit)や「実存」(Existenz)などがあり、それぞれの在り方がそれに適った接近仕方を要求する。したがってもしもそれらの在り方がそこから統一的に理解され得るような「或る一つのもの」つまり原理が尚も求められるべきであるとすれば、それは、それ自身が在るものの一つの在り方にすぎない直前性ばかりではなく、これをも一つの様態として可能にするような「存在の意味」でなければならない。それは当時のハイデッガーにとって、「現存在」(Dasein)の「存在理解」(Seinsverständnis)であり、またそれを成り立たしめる存在体制としての「時間性」(Zeitlichkeit)であった。こうして「存在の意味への問い」は「存在と時間」への問いとなったのである。

しかしながら、周知のごとく、その試みは『存在と時間』(1927)第一部の第三篇「時間と存在」の箇所で、つまり現存在の「時間性」から「存在の意味」が汲み出されるところで中断された。ラディカルに解釈し直された現象学的方法によって、近世的な超越論的主観性を離れて、再びアリストテレス的な存在論の地平に到達し得たと考えたハイデッガーにしても、在るものの多様な意義を統一する「存在の意味」を現存在に求めることによって、やはり近世的な超越論的問設定に陥っていたのである。

ハイデッガーの思惟の道は、この「転回」(Kehre)を境として、通常前期と後期に分けられている。しかし、ハイデッガー自身は、自らの思惟の道を三つの段階に区分することを提案した⁽¹⁰⁾。すなわちそれらは、1)『存在と時間』を導いていた「存在の意味への問い」、2)『存在と時間』中断以後の(とりわけ1936-38年の未刊行の草稿『哲学への寄与』を導く)「存在の真性(Wahrheit)への問い」、そして3)彼の晩年の思惟を導く「明け開け(Lichtung)への問い」である⁽¹¹⁾。そして我々がここで取り上げるハイデッガーのヘルダーリン解釈は、とりわけ第二の問いの時期に属している。

ハイデッガーが、「存在の真性への問い」の方からヘルダーリンの詩作に向かう時、彼の唯一の関心事は「存在の真性」の生起としての「詩の本質」(das Wesen der Dichtung)である。しかし一般に芸術における「存在の真性」という事態を具体的に思惟しようとしたのは、1936年の論文「芸術作品の根源」である。したがって我々がハイデッガーのヘルダーリン解釈を彼の思惟の道に基づいて的確に理解するためには、まず彼の芸術省察を考察しなければならないで

あろう（Ⅰ）。その際「詩の本質」への問いにおいて、一体何故に対話の同伴者がまさしくヘルダーリンでなければならなかったのかという問題の歴史的＝政治的背景にも、附随的にはあるが、触れなければならない（Ⅰの附論）。

次に、ヘルダーリンとの対話において唯一的に「詩の本質」を問うハイデッガーは、自らのヘルダーリン解釈を、もともと歴史学的＝文学史的研究から鋭く区別する⁽¹²⁾。彼は、小説『ヒュペーリオン』（1797、99）や悲劇草稿『エムペドクレスの死』（1798－99）はヘルダーリンの遍歴時代に属し、彼の真の創作は後期讃歌（1801－1803）に始まるとして、その発展史はあまり顧慮しない⁽¹³⁾。また彼は、ヘルダーリンの詩作の「歴史的唯一性」（geschichtliche Einzigkeit）を強調し⁽¹⁴⁾、この詩人をドイツ観念論やロマン派などとの精神的関連から切り離そうとする⁽¹⁵⁾。ハイデッガーにとってヘルダーリンの詩作は、「存在の命運」（das Geschick des Seins）がそれとしては顕わにならないままに自らを告知したところとして、かの時代のどの思惟や詩作よりも「元初的」（anfänglich）にして「将来的」（zukünftig）なのである⁽¹⁶⁾。それ故に彼の解釈は、当然いくつかの文学史的問題性を孕んでいる。彼はヘルダーリンの後期讃歌を、その讃歌の全体的連関に基づいて解釈するというよりも、むしろ彼が各節の重点を成すと看做す個々の語に着目し、それをさまざまな他の典拠を用いて解釈するという行き方を採る。それはほとんど彼がヘルダーリンの語を自らの思惟のためのきっかけとして用いているかのようである。そこで我々は、このようなハイデッガーのやり方から生ずる文学史的問題性を予め考察しておかなければならない（Ⅱ）。

その上で我々は、ヘルダーリンの後期讃歌のうちでも、とりわけ讃歌『回想』（*Andenken*）の解釈に注目し、文学史的問題性を越えて両者の対話を可能にしている事柄上の基盤を解明しようと試みる。ハイデッガーの「存在の真性」としての「詩の本質」への問いに直接の支点を提供したのは、1803年春に成立したと推定される讃歌『回想』の結びの詩行、「しかし詩人たちは留まるものを樹立する。」（*Was bleibt aber, stiften die Dichter.*）である。それ故にハイデッガーは、その最初のヘルダーリン講義以来この詩行に着目し、「留まるもの」という句を、留まるものを留まるものたらしめる「存在」として解釈してきた⁽¹⁷⁾。しかし1941／42年冬学期の講義ではこの讃歌全体の解釈が試みられ（全集第52巻）、1943年のヘルダーリン百回忌記念祭には記念論文集への寄稿としても発表された（*Erläuterungen*に収録）。ところで「回想」とは第二期のハイデッガー自身の思惟の根本語のひとつである。それは、在るものを在るものとして表象する「形而上学的思惟」に対して、「存在それ自身」に思いを回らす「別の思惟」の根本動向を特徴づける語である⁽¹⁸⁾。それ故にこの讃歌の解釈に、二人の対話の基盤が最も明瞭に顕わになっているに違いないのである（Ⅲ）。

こうして最後に我々は、思惟と詩作との相違を追究し、ハイデッガーのヘルダーリンとの出会いを批判的に吟味する（Ⅳ）。

この論文の行程は次のようになる。

- I. 「存在の真性への問い」とヘルダーリン
- II. ハイデッガーの解釈の文学史的問題性
- III. ハイデッガーとヘルダーリンとの対話の基盤
- IV. 思惟と詩作

I.

ハイデッガーは、『存在と時間』中断以後、思惟の危機に陥り、「存在の意味への問い」を「存在の真性への問い」として捉え直す。今や彼は、西欧形而上学の歴史を統べる存在の「忘却」(Vergessenheit)とは、存在それ自身の根本動向として、「隠れ」(Verborgenheit)を意味すると、そして存在はそれ自身を隠すことにおいて、まさしく在るものをその「隠れなき」(Unverborgenheit)のうちに露わにすると思惟するようになる⁽¹⁹⁾。すると、存在のほかの意義を隠すことによってまさしくその色々な意義を露わにする「存在の真性」は、彼が最初に企てたように、およそ一つの意味に統一することはできないことになる。その真性には、偉大な芸術作品のもつ汲み尽くしがたさのようなものが属する。こうして、ハイデッガーはその思惟の第二期に、「存在の真性」を思惟的に経験するために、形而上学の元初(パルメニデスやヘラクレイトスなど)と終末(ニーチェ)を問うとともに、具体的に芸術の省察に導かれる。「芸術作品の根源」のために1956年に書き添えられた「補遺」(Zusatz)(この論文のレクラム版に添えられている)には、「論文『芸術作品の根源』全体が、承知のうえでではあるが言表されないままに、存在の本質への問い(die Frage nach dem Wesen des Seins)の途上に動いている。芸術とは何であるかということへの省察は、全体としてそして決定的に、ただ存在への問いに基づいてのみ規定されている」とある⁽²⁰⁾。ハイデッガーはこの論文で、芸術作品という卓抜な在るものに固有の「根源」、「本質由来」、つまり「存在の真性」を問うているのである⁽²¹⁾。その際同時に意図されているのは、美学(Ästhetik)の克服である。ハイデッガーは、1936/37年のニーチェ講義「芸術としての権力の意志」において、「美学の歴史からの六つの根本事実」の一つとして、近世において人間が在るものの直中で「主観」となるや否や、芸術の考察も人間の感覚(アイステーシス)に関係づけられるようになることを挙げ、また1938年の「世界像の時代」の冒頭でも、「芸術が美学という視界のうちに押し進む過程」を「近世の本質的諸現象」の一つに数え入れている⁽²²⁾。そしてレクラム版に寄せられたガーダマーの解説によれば、「芸術作品の根源」でハイデッガーが特に意識しているのは、芸術作品を「物的なもの」(das Dinghafte)と「価値」(Wert)から成るものとして把握する新カント派の美学である⁽²³⁾。それ故にハイデッガーは、まず芸術作品が「物」(das Ding)の従来の把握によっては捉え得ないことを明らかにし、芸術の本質への問いがそこにおいて十全的に問われ得る境域に到達しようとするのである。

まず芸術作品の根源は芸術である。しかし芸術の本質は芸術作品によってのみ経験される。そこには「存在の意味への問い」とこの問いに向けて問いかけられる「現存在」との間に見出されたような「循環」(Zirkel)がある(8)。ところで、従来の哲学は、このような循環を、「より高い諸概念からの導出」によって、つまり最初に芸術の本質を規定することによって回避することができた。例えばプラトンはイデア論の方から芸術をミメシスと規定し、ヘーゲルはそれを自らの体系内で絶対精神の一段階に位置づけ、「イデーの感性的描出」(sinnliche Darstellung der Idee)と規定した⁽²⁴⁾。そしてこれらの芸術の規定に共通していることは、芸術を芸術の方からではなく、哲学の方から把握しているということである。それに対してハイデッガーはあえて「循環行程」を遂行し、何よりもまず具体的な或る一つの芸術作品をその存在において経験しようとする。そのために選ばれたのは、ヴァン・ゴッホによって描かれた一足の農夫の靴である。「物」の伝統的な把捉のうちでも特に優勢な、物を素材(質料)と形態(形相)から成るものとして捉える見方は、もともと道具の被製作性の解釈から成立したものであるというのが、『存在と時間』以来のハイデッガーのテーゼである。しかし彼は今やむしろ芸術作品に描かれた農夫の靴によって道具の道具性を語らしめ、それと一において芸術作品に固有の真性(芸術の本質)を経験するという行き方を探る。ハイデッガーにとって芸術作品は一つの卓抜な「生起」(Geschehen)に他ならない(25)。「芸術作品はその仕方では在るものの存在を開く。作品のうちでこの開き(Eröffnung)、つまり露現(Entbergen)、つまり在るものの真性が生起している」芸術はまず「真性が自らを = 作品 = のうちに = 立てること」(das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit)として捉えられる(28)。しかしハイデッガーは更にギリシア神殿を範例として、芸術に固有な真性の生起をより具体的に、「世界と大地との闘い」(der Streit zwischen Welt und Erde)として思惟する(37 f)。「世界」とは芸術作品が開く「在るものの開け」(das Offene)つまり隠れなきである(33 f, 39)。また、「大地」とは、形而上学の「素材」に相当する概念で、「作品がそこへと退き、作品をこの退きのうちに現われしめるもの」つまり隠れである(35)。ガダマーは、芸術作品の存在論的構造を創作者や観賞者という主観性から独立に理解しようとする努力によって、『存在と時間』の「世界 = 内 = 存在」以来のハイデッガーの「世界」概念がここに「大地」という対概念を得たと評価するが⁽²⁵⁾、このようなハイデッガーの努力によって、同時に社会的事実としての芸術作品の側面、したがってまた現代芸術に固有の問題性というものが致命的に脱落したことも事実である⁽²⁶⁾。

ところでハイデッガーもまた、世界と大地との闘いがもたらす「輝き現われ」(Scheinen)を「美」(Schönheit)と呼ぶ。「美とは真性が現前する一仕方である」(44)。このハイデッガーの美の捉え方は、ヘーゲルの場合と同じように、プラトンにおける美のイデアの「最も顕わに現われ出ずる」(ἐκφανέστατον)という性格を継承している⁽²⁷⁾。しかしプラトンにおいては、美のイデアを分有してなお美のイデアの輝きを喪失していないものは自然物であった。それに対してハイデッガーはここで、ヘーゲルと同じように、美の生起の場を第一義的に芸術作品に見

ている。しかし真性、真理というものを最早自己意識の確實性の方から思惟しないハイデッガーは、当然のことながら美のうちに輝き現われるものを、ヘーゲルのように、イデー、絶対者、精神(自己意識)とは思惟しない。彼はそれをおよそ何かの輝き現われとは捉えず、純然たる輝き現われの生起そのものとして思惟している。ところでヘーゲルにおいては芸術に固有の要素は感性とされ、しかも芸術の描出すべきものがイデーとされることによって、芸術という仕方可能なイデーの描出には必然的に限りがあることになり、その真理経験は汲み尽くされて、芸術への「絶対的要求」は失われる。いわゆるヘーゲルの「芸術の終末のテーゼ」である。それに対して芸術に固有の「存在の真性」が世界(隠れなさ)と大地(隠れ)との闘いとして思惟されるとき、そこには必然的に自らを隠すもの、脱け去るものが経験されている。問題は、それが同時に芸術の真性の汲み尽くしがたさを、したがって芸術の将来的可能性を約束するものとして思惟され得るかである。この問題については、この論文のハイデッガーの態度は著しく動揺している。つまりこの論文の本論は芸術の真性の汲み尽くしがたい可能性に向けて書かれているようである。しかしこの論文の「後記」(Nachwort)が既にその着手を疑問視している。なぜならばハイデッガーはそこでヘーゲルの「芸術の終末のテーゼ」に言及し、次のように言っているからである。「しかしながら次の問いが残る。芸術はなおもそのうちで我々の歴史的現存在にとって決定的な真性が生起するような本質的にして必然的な仕方であるか。或いは芸術は最早そのようなものではないのか。しかし芸術が最早そのようなものではないのであれば、その場合にはなぜそれがそうなのかという問いが残る。ヘーゲルの命題についての決定はまだ下っていない」(67)。ハイデッガーにしても、現代では芸術は最早真性の生起の本質的にして必然的な仕方ではないと、それが分業と科学に統べられた近代市民社会の芸術の運命であると考えざるを得ない。彼は、1936/37年のニーチェ講義においても、また画家ハインリッヒ・フォーゲラーに関する書物の著者H・W・ペツェットに宛てた1972年の書簡においても、全くヘーゲ尔的に、現代芸術が「最早絶対者の描出の必然的な形式ではない」ことを認めている⁽²⁸⁾。しかしなぜそうなのかという理由はヘーゲルの場合と全く異なり、「存在の真性」が未だ真に生起していないからなのである。しかし上に引用された言が同時に示しているように、根本においてハイデッガーはヘーゲルのテーゼを最終決定的とは看做しておらず、また看做したくない。とすれば「存在の真性」の未着が芸術の真性の汲み尽くしがたさを約束するものであるのか、或いはそれを永久に拒絶するものであるのかというハイデッガーの問い自体が、単に身振りではない⁽²⁹⁾。

さてハイデッガーは、美学の克服の意図をもって、芸術作品をさしあたって主観=客観=関係から解き放ち、それを芸術家の所産や観賞者の対象として見ることを回避してきたが、最後に到って彼は、芸術家や観賞者との関連を芸術作品の本質的性格を構成するものとして考慮に入れ、芸術を最終的に「真性を作品のうちに創作しつつ守ること」と規定する(59)。しかしその場合にも彼にとって重要なのは、やはり「創作者」(der Schaffende)ではなく、「創作され

て在ること」(*Geschaffensein*)、つまり「真性が形態のうちに堅固に立てられて在ること」であり(52)、また観賞ということも、彼にとって、「作品を作品で在らしめること」つまり「作品のうちに生起している在るものの開性のうちに内立すること」(*Innesteher*)に他ならないのである(54f)。

このように芸術に高い使命を奪回するハイデッガーの芸術省察は、例えばヘーゲル美学(芸術哲学)に対して、次のような利点を有する。1)ヘーゲルにとっても芸術は真理経験の一仕方であるが、しかしその場合の絶対精神の自己意識の方から思惟されたヘーゲルの真理概念は、主観=客観=関係から解き放たれたハイデッガーの真性とは全く異なる。したがってヘーゲルは、芸術、宗教、哲学の真理経験に絶対精神の自覚の深化に応じて体系的に位階をつけるが、ハイデッガーは色々な真性経験の可能性をその汲み尽くしがたさとともに承認する⁽³⁰⁾。2)またヘーゲル的には既に宗教的世界観を喪失し、「部分的」(*partiell*)となったと看做されるであろうような「芸術の終末」の時期の作品、例えばゴッホの農夫靴の絵も、宗教的世界観に担われた古典的ギリシアの神殿と同じように思惟的に経験され得る。しかしながら、これらの利点はまさしくそのままこの芸術省察の弱さである。というのは、この省察にしたがえば、どの時代のどの芸術作品も、すべて同じように「真性が自らを=作品=のうちに=立てること」として、或いは「世界と大地との闘い」として捉えられることになり、そこに具体的な芸術の部門と作品の理解に必要な分化(*Differenzierung*)への可能性がないからである(世界と大地が、後に大地と天空、死すべきものと神的なものの方域(*Geviert*)として思惟されようと、同じことである)。その証拠に、例えばハイデッガーのトラークル解釈は、根本においてヘルダーリン解釈と変わりがないのである⁽³¹⁾。

以上我々が論文「芸術作品の根源」を考察したのは、この論文がその結びにおいて「芸術の本質」を「詩」(*Dichtung*)として思惟し、詩への問いへの移行を形成しているからである。「あらゆる芸術は、在るものとしての在るものの真性の到来を生起せしめることとして、本質において詩である」(59)。ここで「詩」つまり「ポエジー」は、ギリシア語のポイエシスのもつ根源的な意味にまで遡って理解されている。「しかしポエジーは、真性を明け開きつつ企投することの、言い換えればこのような広い意味での詩作の一仕方に他ならない」(60)。彼は既に1934/35年の最初のヘルダーリン講義で、「詩作する」という語の古高ドイツ語 *tithôn* は、ラテン語の *dictare* や *dicere*、つまり「言うこと」(*sagen*)を意味し、またギリシア語の *δείχνονμι*、つまり「示すこと」(*zeigen*)、「何かを見え得るようにし、何かを顕わにすること」を意味するとしている⁽³²⁾。そしてそのような意味での「詩」は、狭い意味での「言葉の作品」つまり詩作品としても、ハイデッガーにとって「諸芸術の全体のなかで一つの卓抜した位置」を占めることになる(60)。彼にとっては「言葉」(*Sprache*)そのものが単なる伝達や表現の手段ではなく、やはり在るものを在るものとして顕わにすることである⁽³³⁾。「言葉は在るものを在るものとして初めて開けのうちにもたらす。……言葉自身が本質的な意味で詩である」(60f)。こうしてハイデッガーの芸

術の本質への問いは、「詩作の本質」への問いとなる。

「詩の本質」のもとにハイデッガーが求めているものは、彼が「芸術作品の根源」の「後記」でヘーゲルの「芸術の終末のテーゼ」に対して立てた問いが求めているものと同じもの、つまり「存在の真性」の生起である。ハイデッガー自身はそれを、「果たしてまたいかにして我々が将来詩を真剣に受け止めるか、果たしてまたいかにして我々は詩の威力の境域のうちに立つという前提を携えてくるか」という決定（Entscheidung）に我々を強いるような彼のもの³⁴と呼んでいる³⁴。そしてこのような決定のために対話の同伴者として選ばれたのが、詩人ヘルダーリンであった。ヘルダーリンこそは、ハイデッガーにとって、「存在の真性」という意味での「詩の本質をことさらに詩作するという詩人の使命によって担われ」た「詩人の詩人」（*der Dichter des Dichters*）であった³⁵。

ハイデッガー自身は、大きな身振りで「この選択は一つの歴史的な決定（eine geschichtliche Entscheidung）である」と言うにすぎず、多くを語らない。しかしそのような歴史的決定を規定したものは、一つには明らかにハイデッガー自身の思惟の危機である（もう一つの要素についてはこの章の附論参照）。彼は1930年代後半の草稿『哲学への寄与』（1989年刊行予定）で、「哲学の歴史的な使命」の絶頂を、「ヘルダーリンの語を傾聴することの必然性を認識すること」に見、哲学はただヘルダーリン解釈のための「もろもろの前庭」を準備すべきだとしている（*O. Pöggeler: Heideggers Begegnung mit Hölderlin*. 14に依拠して引用）。その理由を示唆するのは、1934/35年の最初のヘルダーリン講義である。「我々がここで今この詩人のこのような言うこと（Sagen）に対して適切に傾聴することを育成しようと努めるとすれば、このことが起こるのは、近世的思惟の窮境（Not）の根本経験、つまり本来的に問いに＝値するものを現実に問うことに対する近世的思惟の把握されていない不安の根本経験、この窮境が、この詩人の窮境に対して我々を透視的（durchsichtig）にするからであり、一方の窮境が他方の窮境を含むからである」³⁶。

この時期のハイデッガーの唯一の関心事は、彼が形而上学的思惟と呼ぶものからの存在史的思惟への、或いは思惟の「第一の元初」からの「別の元初」への移行である。しかしながら、この移行は人間の主観性に基づいて遂行され得るものではなく、「存在の真性」が生起するか否かという「決定」が下ることにおいてのみ真に可能である。それは言いかえるならば、存在の忘却ということもその一つの現われであるような「存在に見捨てられてあること」（*Seinsverlassenheit*）の窮境にあって、在るものは技術の本質の支配のもとで最終決定的に「在らざるもの」（*das Unseiende*）³⁷へと放棄されてしまうのか、或いはこの窮境は在るものが真に在るものとして匿われる「存在の真性」の生起への最も近い近さとなり得るのかという決定である。そして後者の可能性を選び、偉大な芸術の可能性を希望し得る根拠が、ハイデッガーにとってまさしくヘルダーリンだったのである。

附論

この歴史的決定を規定しているもう一つの要素は、ハイデッガーの国家社会主義（Nationalsozialismus）への関係である⁽³⁸⁾。ハイデッガーのヘルダーリンとの対話を、1930年代から40年代の歴史的＝政治的背景から切り離すことはできない。1933年フライブルク大学の総長として、まさしく自らの思惟の危機の時期に、同時に時の政治に巻き込まれたことが、ハイデッガーのヘルダーリンとの出会いを根本的に規定している。初期の国家社会主義には、産業技術による伝統破壊の時代に、再び「故郷」を約束するという積極的な関心があり、当時のきわめて優れた精神にとっても、「国家社会主義革命はヘルダーリンの夢を実現するというドイツ人たちの試みである」と受け止められたという⁽³⁹⁾。そしてハイデッガーもまた1933年には、彼の謂う「存在の真性」が国家社会主義革命によって実現されるという迷妄に陥ったのである。

しかし1934年早春にはハイデッガーは早くも自らの誤りを悟り、総長の職を辞した。そして同年夏学期に告示されていたという講義「自然—歴史—国家」を中止して⁽⁴⁰⁾、代わりに「論理学」を講じた。それは彼のナチスに対する断固たる拒絶であった。それから彼は1934/35年冬学期に、「ヘルダーリンの讃歌『ゲルマニア』と『ライン』」を講ずる。O・F・ボルノウの記憶にしたがえば、ハイデッガーは当時「私はカタコンベへ入らなければならない。というのは彼らがすべてを駄目にしているからだ」と語ったというが⁽⁴¹⁾、彼はヘルダーリンの詩をそのようなカタコンベに選んだのである⁽⁴²⁾。

ハイデッガーはその最初のヘルダーリン講義において、決然とナチス・イデオロクの生物学主義（Biologismus）、人種主義（Rassismus）による精神の偽造を斥ける。「著作家コルベンハイヤーは言う、『詩は民族の生物学的に必然的な機能である』と。このことが消化にもまた妥当するということに気づくのに、多くの悟性を必要とはしない。消化もまた民族の、しかも健康な民族の、生物学的に必然的な機能である」⁽⁴³⁾。ナチス・イデオロクがヘルダーリンを利用したように、「我々はヘルダーリンを我々の時代に適合させようとはしない。その反対である。我々は我々自身と到来する者たちを、この詩人の尺度のもとにもたらそうとする」⁽⁴⁴⁾。ハイデッガーの課題は、国家社会主義によって利用されたヘルダーリンに対して、真のヘルダーリンを突きつけることであった。

しかしハイデッガー自身にしても、当時この詩人を必要以上に民族主義的に（たとえその民族概念がヘルダーのそれであったとしても）捉えていたことは事実である。彼にとってヘルダーリンは、ドイツ民族の歴史的眞性を「最も遠い将来」へ企投した「ドイツの存在の樹立者」（Stifter des deutschen Seyns）であり、「ドイツ人たちの詩人」（der Dichter der Deutschen）なのである⁽⁴⁵⁾。そして彼は1942年——それは「ユダヤ人問題の最終的解決」（die Endlösung der Judenfrage）の策として、各地に殲滅収容所（Vernichtungslager）が建った年である——夏学期の講義「ヘルダーリンの讃歌『イスター』」では、全く唐突に「アメリカの参戦」について言及し、それを「ヨーロッパつまり故郷つまり西欧的なものの元初」に対する「アメリカの没

歴史性と自己砂漠化の最後のアメリカ的行為」と決めつける。このプロセスに対して「西欧における元初的なものの隠れた精神」は軽蔑の眼差しさえ向けず、「放下」に基づいて自らの時を「待つ」であろう。しかし「待ち＝得ること」は、ハイデッガーによれば、「犠牲の苦痛」(!)を通して初めて可能となるのである。しかも彼は、自分が「元初的なもの」と呼ぶものを、ヘルダーリンの1801年12月4日附のボエーレンドルフ宛書簡中の「独自のもの」(das Eigene)と等置している⁽⁴⁶⁾。このように政治にその独自性を認めず、自らの思惟の方から直接時の政治に対して所見を述べることで、そしてその所見のために詩人ヘルダーリンを用いること、このようなハイデッガーの態度が、そのヘルダーリン解釈を根本的に誤らせてはいないかという問題は、厳しく追及されなければならない。

II.

ハイデッガーは、1934/35年冬学期の最初のヘルダーリン講義では、1801年の讃歌『ゲルマニア』(Germanien)と『ライン』(Der Rhein)の解釈を試みた。彼は1941/42年冬学期と1942年夏学期にもヘルダーリン講義を行うが、「編者の後記」にしたがえば、その草稿には「ヘルダーリンのもろもろの讃歌」という標題が附されていた⁽⁴⁷⁾。そのような讃歌としてハイデッガー自身が挙げているのは、1803年以降の讃歌『回想』(Andenken)、『イスター』(Der Ister)、『巨人族』(Die Titanen)、『ムネーモシュネー』(Mnemosyne)の第一および第二草稿である。しかし実際には、1941/42年には『回想』の解釈だけが行われたにすぎない。そして1942年には『イスター』に取りかかったが、それはほとんどソポクレスの『アンティゴネー』の解釈に終わっている。そのほかの讃歌の解釈までは行われなかった。

ところでこれらすべての讃歌の解釈に共通していることは、ハイデッガーが1801年12月4日附のボエーレンドルフ宛書簡(Nr. 236, StA 6, 1, 425 f)をその解釈の根底に置き、ドイツ人たちの「独自のもの」への問いを導きの糸としているということである。確かにそのことは、最初のヘルダーリン講義については、未だ直ちに明白ではないかも知れない。この講義は未だ今後のヘルダーリン解釈のための諸前提を獲得することを目指しており、真にハイデッガー自身の問いの核心にまでは到達していないという印象を受ける。しかしそれにしてもハイデッガーがそのヘルダーリン解釈をまず『ゲルマニア』から始めるのは、ヘルダーリンとともに「我々の祖国ゲルマニア」という「根源」(つまり存在の真性)を問うためであり、この讃歌の冒頭に歌われる詩人の「根本気分」(Grundstimmung)のためであった。彼は言っている、「まず神々の逃亡(die Flucht der Götter)が一つの経験となるのでなければならない。まずこの経験が現存在を次のような根本気分、つまりそのうちで歴史的民族が全体として自らの神々のなさ(Götterlosigkeit)と引き裂かれた状態(Zerrissenheit)との窮境を持ち堪えるような一

つの根本気分突き入れるのでなければならない」と⁽⁴⁸⁾。そして彼が次に『ライン』の解釈に向かうのは、このような詩人の「根本気分」がこの河の詩の「半神」(Halbgötter) の思想のうちに展開されていると看做したからである。この講義は、最後の節「ヘルダーリンの詩の形而上学的所在」で、まさしくかのボエーレンドルフ宛書簡を詳細に引用し、その解釈を施している。讃歌『回想』や『イスター』の解釈になると、明瞭にかのボエーレンドルフ宛書簡のコンテキストの内部でなされている⁽⁴⁹⁾。そればかりではない。『ムネーモシュネー』第三草稿への言及から、ハイデッガーがこの讃歌をも同じコンテキストのもとに解釈しようと計画していたことが明らかになるのである⁽⁵⁰⁾。

問題は、このボエーレンドルフ宛書簡の彼の解釈であり、またこの書簡に結びつけられたもう一つの典拠である。それは Fr・バイスナーによって発見され、その論文 *Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischen* (Stuttgart 1933) に初めて公開された、『パンと葡萄酒』(*Brot und Wein*) の終節へのヴァリエーションである。(StA 2, 2. 608)。我々はここで讃歌『回想』の解釈の記念論文集への寄稿の方のテキストを基礎として、ハイデッガーの解釈の文学史的、解釈学的問題性を考察する⁽⁵¹⁾。

北東風が吹く、
風のなかでわたしが最も愛する風だ、
なぜならそれは 火のような精神と
よい航海を船びとたちに約束するから。

既に第 I 章の芸術の考察で触れられたように、ハイデッガーは、芸術や詩を近世形而上学的に、主観の方から(創作者の)「体験」の表現や(観賞者の)「体験」の対象としては思惟しない。また彼は詩に「形式」と「内容」とを美学的(形而上学的)に区別することを実りある仕方とも考えていない⁽⁵²⁾。したがって彼は、『回想』の解釈を始めるに当たっても、まずこの詩をヘルダーリンの南フランスでの「諸体験」(内容)を抒情詩(形式)に形態化したものと看做す見解を斥ける(78)。彼は、この詩の表面的な「内容」と、この詩のうちに本来的に「詩作されていること」(das Gedichtete) とを区別し、本来的に詩作されているのは、ヘルダーリン自身が1802年11月のボエーレンドルフ宛書簡(Nr. 240. StA 6, 1. 432) のなかで南フランスで真に体験したと言っている「ギリシア人たちの本来的な本質」であるとする。ヘルダーリンにとって南フランスへの回想がまさしくギリシアへの回想を意味すること、そのことはハイデッガーにとって上に引用されたこの讃歌の冒頭に明らかである(82 f)。そこで彼の解釈の目的は、「独自の法則への帰郷」のための「異国への遍歴」または「到来するものへの思惟」のための「既に在ったものの想起」という意味での「回想」を、「この詩人の詩作の根本動向」として際立たせることである(79, 94)。

それを証拠立てる典拠としてハイデッガーが最初に援用するのが、1801年12月4日附けの第一のボーレンドルフ宛書簡である。彼は解釈して言う。「ギリシア人たちの独自のもの（das Eigene）は天空からの火（das Feuer vom Himmel）である。……しかしその歴史の始めにおいては彼らはこの火にまさに我が家にいるようには精通していない。この独自のものを我がものとするためには、彼らは自らに異質なもの（das Fremde）を通り抜けなければならない。その異質なものと描出の明白さ（die Klarheit der Darstellung）である」（83）。それに対して「ドイツ人たちの自然本性的なもの」は「描出の明白さ」である。しかしながら、この生来のものはやはり異質なものに直面しない限り、本来的に彼らに独自のものとはならない。ところで「ドイツ人たちにとって異質なものとして初めて彼らに向かってき、異国で経験されなければならないものは、天空からの火である」（84）。

このようなハイデッガーの解釈にしたがえば、ヘルダーリンがこの書簡で思惟していることは、次のようになる。すなわちギリシア人たちにはもともと「天空からの火」が与えられていたので、それを制御する「描出の明白さ」を得ることが課題であった。それに対してドイツ人たちには逆にもともと「描出の明白さ」が与えられているので、それを襲う「天空からの火」を得ることが課題であると。つまりこの解釈では、ドイツ人たちは「天空からの火」を得るためにだけにギリシア人たちを必要とすることになる。

しかしこの書簡からは、ハイデッガーが取り出したような簡単な図式は出てこない。ヘルダーリンはこの書簡で、まずギリシア人たちとドイツ人たちとの本質の相違を洞察し、この認識に基づいてギリシア芸術のヴィンケルマン的な「模倣」が無意味であることを明らかにするとともに、ギリシア芸術の課題と（将来生み出されるべき）ドイツ芸術の課題とがそれぞれ等しい二原理（「天空からの火」と「描出の明白さ」）の逆の総合となっていること、それ故にギリシア芸術の模倣は無意味であっても、ドイツ人たちは「天空からの火」に関しても「描出の明白さ」に関してもギリシア人たちを必要とする、ということを論じているのである。

ヘルダーリンの議論の出発点は、「我々が国民的なもの（das Nationelle）を自由に駆使することを学ぶよりも困難なことは何もない」ということである。すると「逆説的」ではあるが、ギリシア人たちにとっては自らの本質である「天空からの火」または「聖なるパトス」の自由な駆使こそが最も困難であったことになる。それに対して彼らはホメロスからして、もともとは自らに異質であった「描出の明白さ」に優れていた。ただ彼らは異質のものの習得にあまりにも専心しすぎて「国民的なもの」をおろそかにし、遂にアレクサンドリア時代に彼らの芸術は硬化した。つまりヘルダーリンにしたがえば、ギリシア人たちは、生来のパトスを基礎として、習得した「明白な描出」と「パトス」とを総合するという究極的な課題において失敗したのである。

それに対して「我々の場合はそれは逆である。」ドイツ人たちにとってはその本質である「描出の才能」または「冷静さ」の自由な駆使こそが最も困難である。それに対してドイツ人たち

にはもともとは異質である「天空からの火」を我がものとするの方が原則的に容易なはずであり、ヘルダーリンの考えではこの点ではギリシア人たちをも凌駕することができるかも知れない。つまりパトスの習得はドイツ人たちのさしあたっての課題である。しかし彼らの究極的な課題は、生来の「冷静さ」を基礎として、これから習得する「パトス」と「描出の才能」との逆の総合を達成することである。すなわちドイツ人たちは、ハイデッガーが主張するように、単にパトスを習得するためばかりでなく、描出の明白さにも優れていたギリシア人たちになお学ばなければならないのである。ヘルダーリンは誤訳の余地なく明確に言っている、「こうして独自のものは異質なものと同じく十分に学ばなければならない。それ故に我々にとってギリシア人たちは不可欠である」と（StA 6, 1. 426）。

ハイデッガーがこの書簡を上述のように簡単に解釈するのは、彼がこの書簡を『パンと葡萄酒』の終節へのヴァリアンテ（StA 2, 2. 608）と結びつけているからである。そのヴァリアンテは次のように言われている。

nemlich zu Hauß ist der Geist

Nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimath.

Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist.

Unsere Blumen enfreun und die Schatten unserer Wälder

Den Verschmachteteten. Fast wär der Beseeler verbrandt.

ハイデッガーは、このヴァリアンテがエレギー『パンと葡萄酒』の終節に対するものであることを、全く顧慮しない。それどころか彼は、1942年の講義では、「我々は今……この断片をそれ自身から理解することができる」と断言さえしている⁽⁵³⁾。

1) まず彼は、このヴァリアンテの「精神」（Geist）を「詩作的精神」（der dichtende Geist）と解釈する（85）。

2) 次に彼は、„im Anfang“を「始めに」（bei seinem Beginn, im Beginn, zum Beginn）の意に解釈する。すると最初の二行は、「詩作的精神は、……始めには源泉にいない」という意味になる（87）。

3) その理由を述べるのは、二行目の„Ihn zehret die Heimath.“ という句であるが、ハイデッガーはそれを解釈して言う。「故郷」つまり「根源」というものは、それが発源するとき、まさしく自らを隠し、脱け去るものである。それにもかかわらず「精神」が「故郷」を欲すると、精神のこの意欲は精神を食い尽くしてしまう。それ故に精神は故郷を得るために、むしろ異国を求めなければならないと。

4) したがって三行目の„Kolonie“は、ハイデッガーにとって、「母国にもどるように指示している植民地」つまり帰郷のためにいつかまた離れ去る地を意味し、それを彼は「天空からの

火」と等置している(88f)。つまりこの「植民地」はハイデッガーにとってギリシアということになる。

5)すると最後の二行中の「憔悴した者」(der Verschmachtetete)は、異国の「天空からの火」でやつれ果てた「詩作的精神」ということになる。しかもハイデッガーは、さきのボエーレンドルフ宛書簡と関連させて、この火が「描出の明白さ」の自由な駆使のために、「精神」に帰郷を促すと解釈するので、「我々の花」(unsere Blumen)、「我々の森」(unsere Wälder)とは、故郷たるドイツの花や森を指すことになる(89f)。

こうしてこのヴァリアンテは全体としてボエーレンドルフ宛書簡のコンテクストのなかで解釈され、やはり「独自のものへの帰還」のための「異質なものへの出立」という「将来的な詩人たちの詩の法則」を名づける第二の典拠と看做される。その上でこのヴァリアンテもやはり讃歌『回想』の第一節の解釈に用いられ、「それ故に詩人たちは予め船びとたちでなければならず、その航海は北東の風の恵みのうちに、天空の火の地への適切な方向を保つのである」と言われる(90)。(ドイツの故郷にある詩人にとって北東の風は南フランスへの回想を、つまりギリシアへの回想をもたらす。)

このようなハイデッガーの解釈は、もともとFr・バイスナーの解釈であり、他の点では文学に耳を傾けることのない彼がこの点ではバイスナーを継承している⁽⁵⁴⁾。しかしこのバイスナーの解釈に対しては、まずガーダマーが異論を唱えた。彼は、このヴァリアンテを、それが属しているエレギー『パンと葡萄酒』全体の連関に基づいてではなく、全く別の典拠たるボエーレンドルフ宛書簡に基づいて解釈する行き方を、「解釈学的な素朴さ」と評し、彼自身の解釈を次のように提唱した。「やはりこれらの詩行は、おそらく『パンと葡萄酒』の結びの節の等しい連関に属するであろう。しかしそうであるならば、それらの詩行もまたこの連関に基づいて解釈されるべきである。したがってそれらの詩行も同じようにかつての約束の驚くべき成就について語っているのであり、詩人はその成就を、西欧の夜から神の新たな子らが甦るであろうことのうちに認識している。そうであるならば、それらの詩行の意味は次のようでなければならないであろう：精神は元初には、言いかえればその南の故郷では、我が家にいない。ひとはその居所〔留まり〕を有するところで我が家にある。しかし精神はその焼き尽くすような暑い故郷に留まることはできない。それ故に精神は移住する。精神は『植民地』を愛する。言いかえれば精神は昔の幸福を勇敢に忘れ、新たに建設されるべき故郷を、新たに我が家にあって留まるための居所を自らに求める」⁽⁵⁵⁾。このガーダマーの解釈は、精神のもともとの故郷をギリシアに、そしてその新しい植民地を「西の国」に求めている。つまり精神の遍歴はギリシアから西欧へ向かうことになり、バイスナーやハイデッガーの解釈と全く逆になる。

次にH・プリッツもシュトゥットガルト版全集を書評して、バイスナーの解釈に対して次のような訂正を施すことを提案した。つまり1)まずこのヴァリアンテの「精神」は、「民族の精神」ではなく、より広く「人間性の精神」または「人間性のうちの神の精神」を意味する。2)

„im Anfang“は「始めに」の意ではなく、「根源において、オリエントにおいて」の意である。

3) また「我が家に」(zu Hauß)とは「我が家の自分自身のもとに」の意ではなく、ノヴァーリス的な意味で一切が父に帰還するような段階を指す。4)「植民地」とは、バイスナーが言うように「避難所」(Asyl)の意ではなく、もっと厳密にそこに精神が移住してくる「移住地」(Siedlung)、「植えつけ地」(Pflanzstätte)、「新しい住居」(neuer Wohnsitz)の意である⁽⁵⁶⁾。これらの訂正は、このヴァリアンテにキリスト教的な色合いを添えることになるが、しかし精神の遍歴の方向に関しては、ガーダマーの解釈に永続的な支持を与えたことになる。

バイスナー自身はこれらの批判を顧慮せず、なおも自らの解釈に固執している (Vgl. StA 2, 2. 620 f)。しかし現在ではガーダマー＝プリッツの解釈が一般的な支持を得ている⁽⁵⁷⁾。ところでこのヴァリアンテが「詩作的精神」の異国(ギリシア)への遍歴と祖国(ゲルマニア)への帰還という歴史性の根本法則を述べてはおらず、またボエーレンドルフ宛書簡と結びつけて解釈することができないのであるとすれば、ハイデッガーが「回想」の根本動向として主張するものはその大きな拠り所を失ったことになる。

しかしそれにしても、ヘルダーリンの詩作の根本動向が、ギリシアへの回想を祖国の将来への希望にまで持ち堪えることに存するというハイデッガーのテーゼそのものは無効になるわけではない。そのような根本動向は、理論的にはヘルダーリンの「想起」概念によって、また詩的な遂行としては彼の後期讃歌によって確かに証示できることである。ヘルダーリンの後期讃歌は、常にギリシアへの回想の将来指示への変転の遂行そのものである (Vgl. *Der Archipelagus, Die Wandlung, Germanien*)⁽⁵⁸⁾。

III.

ハイデッガーのヘルダーリン解釈には大きな文学史的解釈学的問題性があり、しかも彼の解釈の方向は決して無効にはならないとすれば、我々にとって問題となるのは、そのような問題性を超えて彼らの対話を可能にしているものは一体何かということである。なぜハイデッガーは『回想』の解釈で何よりもまずヘルダーリンの詩作の根本動向に着目し、それを際立たせるのか。それはハイデッガーにとってまさしく思惟の根本動向が問題だからである。彼の思惟にとっても、西欧形而上学の「第一の元初」たるギリシア哲学との対話を通して思惟の「別の元初」を先駆的に準備することが課題であり、彼はその「別の元初」の到来を待っている。ヘルダーリンの詩作と彼の思惟との根本動向におけるこのような呼応が、彼らの対話の根底を形造っているのである。

ところでハイデッガーの思惟とヘルダーリンの詩作との根本動向の類似性を一般的に示そうとする試みはないわけではない。B・アレマンは、その書『ヘルダーリンとハイデッガー』に

において、両者の対話の「法則性」を追究しようとする。彼はまずヘルダーリンには「祖国的転換」(die vaterländische Umkehr)なるものを帰し、そのもとに「エムペドクレス的なものからの王者的なものへの転換」を、つまりエムペドクレス的なこの世からの逃避の態度(アレマンにとってこの態度がヘルダーリンのエムペドクレス形態の本質である)からこの世への積極的参加の態度への転換を理解する。次に彼はハイデッガーには、「思惟を存在忘却から存在思惟へと本来的に回転させる」という意味での「転回」(Kehre)を帰す。その上で彼は、ヘルダーリンの「転換」を「聖なるものの近さへの帰郷」と解し、またハイデッガーの「転回」も「聖なるものの次元への本来的な転回」と解することによって、それを両者の共通性と主張するのである。「しかしとりわけ……次の基礎的事実が際立たせられなければならない。すなわち詩的なもののハイデッガーの解釈も聖なるものに向かって、同じく他方ヘルダーリンの詩もますます強く神々と人間との境域に、その活動空間を得るということである」⁽⁵⁹⁾。つまりアレマンは、W・ミヒェル以来しばしば1800年以降のヘルダーリンに帰せられる「西欧的転向」ないし「祖国的転向」と⁽⁶⁰⁾ハイデッガーの「転回」とを、それぞれ彼の仕方で解釈した上で、これら二つの動向に等しい「法則性」をつくり上げているのである。しかしながら『アンティゴネーへの注解』(1804)中の「祖国的転換」というヘルダーリン自身の表現には、もともとアレマンがこじつけるような意味はない。またヘルダーリンのエムペドクレスは、決してこの世からの逃避の態度を本質とするヘーゲルの「美わしき魂」ではないのである⁽⁶¹⁾。何よりもハイデッガー自身がヘルダーリンに「転向」なるものを認めていない。特に彼は、「ギリシアからのこの或る離反」を「キリスト教へ向かうこと」と解釈することに厳しく批判的であり、またニーチェとともにキリスト教から身を引く彼の立場からして、それを認め得ない⁽⁶²⁾。したがってアレマンの主張する両者の「法則性」の類似なるものは、全く根拠がないのである。

H・J・シュリンプは、「ヘルダーリンの詩作とハイデッガーの思惟における没現在性という独特のアナロジー」に、つまり「神々の遠さまたは存在忘却の時代としての現在の……経験」に両者の対話の根底を見る。「ヘルダーリンにおいてハイデッガーを捕えるものは、まさしく過去の根源によって養われた現在なき将来への期待ということに表現されている、ロマン主義的な構成要素であるように我々には思われる」⁽⁶³⁾。確かにハイデッガーの歴史解釈が、別の将来を「新しい神話」として求めるゲーテ時代の歴史解釈に他ならないことは指摘されている⁽⁶⁴⁾。そして我々もまた過去の回想に基づいて将来を指示するという共通の根本動向のうちに、彼らの対話の根底を見る。しかし彼らの対話の根底が単に「ロマン主義的な構成要素」にすぎないものであるならば、ハイデッガーはその対話の同伴者として何も特にヘルダーリンを選び出す必要はなかったのである。近代の時代批判を通して古代の美を範型として仰ぎ、これを来たるべき「神の国」として希望するという動向だけが問題であるならば、それは例えば『ギリシアのポエジーに関する研究』(1795/96)のFr・シュレーゲルにも見出されるからである。するとハイデッガーの思惟とヘルダーリンの詩作との根本動向の類似を一般的に指摘しただけでは、

未だほとんど何も獲得されたことにはならない。我々は、『回想』の解釈のうちに、更に立ち入った事柄上の共通性を見出さなければならない⁽⁶⁵⁾。

1) 讃歌『回想』そのものは、南フランスつまりギリシアに思いを馳せる詩人に「到来するもの」(das Kommende)が何であるかということは、ことさら歌ってはいない。それにもかかわらずハイデッガーはそのことを立ち入って追究する。彼はこの問題を、第二節の「祭りの日には／褐色の肌をした女たちが／その絹のような大地を行く、」という詩行中の「祭りの日」(Feiertage)という語に注目し、なぜここで詩人が「祭りの日」に思いを回らすのかを問うという仕方でも導入している。「祭りの日」の本質はどこに存するか。祭りの日には我々は仕事を中止する。しかし祭りとは単なる仕事の中止ではなく、またそのことの方から規定されているでもない。「祭りはもっぱらそれが祝うところのものの方から規定される。それは祝祭(Fest)である」(97)。そしてハイデッガーは、詩人にとっての「祝祭」を、『ライン』第十三節に基づいて、「人間たちと神々との婚礼」(das Brautfest der Menschen und Götter)に他ならないと考える。この婚礼が、『イスター』第三節の「しるしとならなければならない半神たち」の誕生の日であり、つまりそれはハイデッガーにとって詩人たち(Dichter)の誕生の日である。「婚礼の日、婚礼日は詩人たちの誕生の日を、言いかえればその明かりのうちに開けが明け開かれるような夜明け(das Tagen)を規定する。すると詩人は彼の語が言わなければならないもの、つまり聖なるもの(das Heilige)が到来するのを見る」(98)。もちろんここに用いられているのは、ヘルダーリンの最初の讃歌『あたかも祭りの日に……』(Wie wenn am Feiertage...)である。

ハイデッガーは、既に1939年に、文献学的に問題の多いこの最初の讃歌の解釈を試みているが、それはもっぱら彼が「一切を担っている」(70)と看做す第三節の二行、「だが今こそ夜が明ける! (Jetzt aber tagts!) わたしは待ち焦がれた、そしてそれが到来するのを見た、/そしてわたしが見たもの、聖なるもの(das Heilige)こそわたしの語であれ!」のためであった。彼は既に最初のヘルダーリン講義のなかで、この讃歌の第二節の「自然」(Natur)を自らの思惟の事柄である「存在」と等置していたが、ここでも彼はこの讃歌の「自然」を『ヒュペーリオン』や『エムペドクレスの死』の自然概念と区別し、ギリシア語の原語ピュシスつまり元初的に「開けへ立ち登ること」(Aufgehen in das Offene)という意味での「自然」に近づけて、「真性」として解釈している(55)⁽⁶⁶⁾。そしてヘルダーリンが「聖なるもの」と名づけたのは、このような意味での「自然」の本質であるとされ、その「聖なるもの」が今『回想』のコンテキストに導入されたのである(73)。

異国の「天空からの火」を回想する詩人に「到来するもの」は、ハイデッガーの解釈では、「聖なるもの」に他ならない。「詩人は北東の風が吹くなかに立って、聖なるものの挨拶によって挨拶される者である。それ故に彼は彼をその本質規定にさらず風を歓迎せざるを得ない。それ故に詩人はこの風を通して既に在ったもの(das Gewesene)に挨拶を送る。彼は到来するものへ

の思惟のうちで、既に在ったものに思いを回らす。到来するものとは聖なるものであり、これは到着しつつ、祝祭の祝祭らしさを準備する。それ故に既に在ったものにその本質において挨拶を送る挨拶は、既に在った祝祭に思いを回らす。それ故に詩人は祭りの日に思いを回らすのである」(101)。このような解釈にしたがえば、さきのポエーレンドルフ宛書簡中の「天空からの火」と讃歌『あたかも祭りの日に……』が名づけている「聖なるもの」とは等置されることになる (vgl. 111 f.)。

確かにヘルダーリンが南フランスで真に経験したものは、彼自身の言葉にしたがえば、「ギリシア人たちの本来的な本質」であり、それはつまり「天空からの火」であった。それ故に今詩人が南フランスへ向かう北東風に吹かれて自らの南フランス滞在を回想するとき、彼が本来ギリシアに思いを馳せているであろうことは理解できる。ところで後期讃歌の時期のヘルダーリンにとって、ギリシアへの思いは必ず来たるべき「祖国」への思いに変転することも事実である。その際彼はこの「祖国」に「ギリシアのグラティアエ」(Gratien Griechenlands)を招く (*Die Wandlung*. V. 99. StA 2, 1. 141)。このような「祖国」の到来を先駆的に準備するゲルマニアの詩人にとっては、それはまず「天空からの火」である。讃歌『イスター』の冒頭は、「今こそ来たれ、火よ！われらは焦がれる思いで／日を見るのを待っている。」と始まる (*Der Ister*. StA 2, 1. 190)。ヘルダーリンにとって「火」とその光とは、現在の「夜」の時代を照らし、「盲目の詩人」をして真に詩人たらしめるものである。その「火」が『あたかも祭りの日に……』では、「聖なるもの」の到来によって「詩人らの魂に点じられた」と言われている (*Wie wenn am Feiertage* ... V. 31. StA 2, 1. 119)。そして讃歌『回想』もその冒頭でともかくも「火のような精神」(feuriger Geist)を名づけている。このように我々がハイデッガーとともに一歩一歩歩んでゆく限りでは、我々は「天空からの火」と「聖なるもの」との等置を認めざるを得なくなるのである。

しかしながら、これらのことはすべて、ただ単に祭りの日にそこに行く褐色の肌をしたフランスの婦人たちが思い出されているにすぎない箇所で引き出されたのである。ちなみに講義の方では、同じ『回想』第二節の「^{こんじき}金色の夢を重くはらんで」(*Von goldenen Träumen schwer*,)そこを吹きわたる風についても、まず「夢」の本質を説明するためにピングロス（注）の句が解釈され、次にそれがヘルダーリンのホンブルク時代(1798-1800)の断片『消滅における生成』のなかの「恐ろしいがしかし神秘的な夢」としての「芸術再現」と結びつけられ、結局この夢の金色はやはりギリシアの火、「天空からの火」によるものと解釈されている(!)⁽⁶⁷⁾。

我々には、これらのハイデッガーの解釈がヘルダーリン解釈として「正しい」か否かを問うための手立てはない。ヘルダーリンの詩行は、ハイデッガーがそこから引き出したことについては直接には何も語っていない。しかし我々は、ハイデッガーがこれらの箇所で一体なぜすべてを「天空からの火」と「聖なるもの」に向けて解釈せねばならないのかを問うことはできる。彼にとってヘルダーリンは、「神が死んだ」と言われる時代に「聖なるもの」を名づけた詩人で

ある。「聖なるもの」とは何か。それはハイデッガーにしたがえば、「そのうちで神性さえもなおも現前するところのもの」(das, worin selbst Gottheit noch west)である⁽⁶⁸⁾。しかしながら神性が現前する場、つまりそこにおいて神々と人間たち、おのおのの物が初めて出会われ、その本質に安らう場とは、ハイデッガーの思惟にとっては「存在の真性」の性起に他ならない。言いかえれば彼は、ヘルダーリンの詩作の根本動向を、既に在ったものから到来するものへの「回想」として際立たせ、この根本動向を規定しているものが「聖なるもの」であることを明らかにすることによって、同時に自らの思惟を規定している「存在の真性」に思いを回らしているのである。しかもヘルダーリンは常に、神的なものは死すべきものを「必要とする」(bedürfen, brauchen)と思惟した(*Der Archipelagus*, V, 59–61, StA 2, 1, 104; *Der Mutter Erde*, V, 18–20, StA 2, 1, 123; *Der Rhein*, V, 106–113, StA 2, 1, 145; *Der Ister*, V, 49–57, StA 2, 1, 191; *Mnemosyne*, 2. Fass., V, 12 f., StA 2, 1, 195; *Die Titanen*, V, 52 f., StA 2, 1, 218; *Wenn aber die Himmlischen...*, V, 52–56, StA 2, 1, 223)。ところでハイデッガーもまた人間の現存在が「存在の真性」の性起に何らかの仕方では属すると思惟している。それ故に彼は讃歌『ライン』の第八節を常に気に懸けている⁽⁶⁹⁾。

ハイデッガーにとってヘルダーリンの詩作と彼自身の思惟との事柄上の共通性は、一つには詩人と「聖なるもの」との関連が、現存在と「存在の真性」の性起との関連にアナログであることに存する。

2) 『回想』第四節以下の解釈は、ボエーレンドルフ宛書簡と『パンと葡萄酒』のヴァリエーションから最初に取り出されたかの「歴史性の根本法則」を、一層堅固なものとして示すことを目指している。まず第四節冒頭の「しかし友らはどこにいるのか」という問いは、既に帰郷した詩人の問いとして、自己自身の所在への問い、つまり「果たして彼は帰郷によって今や既にまた我が家に(zu Hauß) いるのか、源泉に(an der Quell) いるのか」を問うているものと解釈される。そして次の四行、「幾多のひとびとが／源泉に行くことに畏怖を抱く。／すなわち大海に／富は始まる。」が、その問いに対する答と看做される。独自のもののための異国への遍歴という詩人の法則にしたがって、「源泉に帰還するためには、源泉への行程はまず源泉から立ち去らなければならない。源泉への行程は、まっすぐ源泉の方に向かってはいない」(123)。したがって幾多のひとびとが源泉への行程に対して抱くと言われる「畏怖」(Scheu)とは、ハイデッガーにとって、「根源が直接的には経験され得ないという知」に他ならない(124)。それ故にヘルダーリンも、「富」(Reichtum)は「大海」(Meer)に始まると言っていると、そしてそれは、「根源」はむしろ逆に河口から出た「海」に始まる、「源泉への道」は「海を渡る回り道」としてのみあるという意味であると解釈される。しかしハイデッガーは更に、そのような回り道はどこで帰郷への転回点となるかを問い、その答を第五節の「しかしいまインド人らのもとへ／男たちは出ていった」に見る。ヘルダーリンにとって最も遠い所である「インドにおいて、異国のものからの自国のものへの遍歴の転回の所在がある」(132)。

確かにヘルダーリンの頌歌『縛られた河』(*Der gefesselte Strom*)の第一節にしたがえば、河が「冷たい岸辺でぐずぐずとためらう(*säumen*)」ことは「根源を気に留めないこと」(*des Ursprungs nicht achten*)に他ならない(V. 2 f. StA 2, 1. 67)。河はむしろその源泉を離れ、先へ先へと流れ進み、海に注ぎ出ることにおいて、その根源に近いと看做される。しかしそれは、ハイデッガーの主張する「歴史性の根本法則」のためではなく、神話によれば河は海神オケアノスの息子だからであり、それ故に河は「父がその腕^{かいいな}にかれを迎え入れるまでは」留まることを知らないのである(V. 23 f. StA 2, 1. 67)。またヘルダーリンにとって故郷の河ネッカーはラインの支流であり、ラインはドナウと源泉を同じくし、このイスターは東に向かう。「ところがイスターはほとんど／逆流するように見え、／わたしには、この河が／東方からやって来たとしか思えない。」(*Der Ister*. V. 41–44. StA 2, 1. 191.) 彼の故郷は、逆流するように見えるこのドナウによって東方インドとギリシアに結ばれている(vgl. auch *Die Wandlung. Germanien*)。それ故に『パンと葡萄酒』のヴァリアンテでも、精神はギリシアから西の国へ向かって来る。そこにはやはりハイデッガーの主張する詩人の遍歴の法則は認められない。

『回想』の解釈と同じく1943年に発表されたエレギー『帰郷』(*Heimkunft*)の解釈は、やはり、詩人は帰郷とともに既にまた源泉にあるのかという問題を巡っている。ハイデッガーがこのエレギーの解釈で注目するのは、一つには第四節に「おまえの探し求めているもの、それは近い、もうおまえに出会っている。」とあるにもかかわらず、第五節には「しかし最善のもの、発掘品は、聖なる平和の穹窿のしたに／若者たちにも老人たちにも貯えられている。」とあるからである。そこからやはりハイデッガーは、「帰郷」つまり「根源への近さの帰還」は「貯えられた近さ」であり、「その近さは最も喜ばしいものを留保する」ということ、「源泉への行程」は「帰郷」とともに終わるのではなく、むしろ始まるということを引き出ししている(23 f.)。彼が注目するもう一つの点は、このエレギーが主題としている「喜ばしいもの」(*Freudiges*)であるが、それは「晴朗なもの」(*die Heitere*)と言いかえられ、やはりここでも「聖なるもの」と等置される。そして「彼〔神なるもの〕を捉えるには、われわれの喜びはほとんどあまりにも小さすぎる。」という詩行から、ハイデッガーは、「聖なるもの」が近いにもかかわらず留保されるのかを問い、その答をこのエレギーの最後の節の「聖なる名称が欠けている。」(*Es fehlen heilige Nahmen.*)に見出す。しかもその根拠はハイデッガーにとって「神なるものの『不在』」(*der „Fehl“ des Gottes*)つまり「存在それ自身」の拒絶にあるのである(26 f.)。

しかしこのエレギーは純粋な清い「喜び」の気分を満たされており、ハイデッガー的な「存在の真性」の拒絶を歌ってはいない。「聖なる名称が欠けている」のも、「心は鼓動する」が、詩人の胸が一杯で、的確な語を見出せないからである。確かにヘルダーリンは、現在のうちに神の全き現前を見る観念論の友ヘーゲルと違って、神は自己自身を隠すという仕方でのみ自己自身を顕示すると経験した(*Rousseau*. V. 31 f. StA 2, 1. 13; *Der Rhein*. V. 8 f. StA 2, 1. 142; *Was ist Gott?* StA 2, 1. 210; *Die Titanen*. V. 19–23. StA 2, 1. 217;

Griechenland. 3. Fass. V. 25 f. StA 2, 1. 257)。しかしそこからヘルダーリンが汲み出した意味は、ハイデッガーが見るような拒絶ではない。敬虔なヘルダーリンにとって、ゼウスの電光に撃たれたセメレーに示されるように（*Wie wenn am Feiertage...*）、神々の直接の近さは死すべき人間を打ち滅ぼさずにはおかない。神々が身を隠すのは、むしろ死すべきものを「いたわる」（schonen）ためなのである。「なぜなら、つねに節度を知って、いたわりながら、／ほんの一瞬人間たちの住まいに、／神なるものは触れる、不意に。そしてだれもそれがいつであつたかを知らない。」（*Friedensfeier*. V. 52–54. StA 3. 534.）ヘルダーリンの讃歌は先駆的に神々を呼び招く。しかしまさしくその遂行のうちで、神々の遠さと近さとは、歌うまえとはむしろ逆にさえる。『多島海』（*Der Archipelagus*）のヴァリアンテには、「しかし彼ら、居合わせる神々があまりにも近いので、／わたしはあたかも彼らが遠きにあるかのようにしていなければならない」とある（StA 2, 2. 646）。『パトモス』の冒頭でも、神なるものはあまりにも「近い」が故にこそ「捉えがたい」のである。（*Patmos*. 1. Fass. StA 2, 1. 165）⁽⁷⁰⁾。要するにハイデッガーの解釈は、ヘルダーリンの讃歌が謂わんとしていることを、ほとんど逆の意味にしているためである。

しかし、ハイデッガーがヘルダーリンの言を、帰郷とともにむしろ源泉への行程が始まり、最善のものは近いにもかかわらず遠いと言っていると解釈するわけは既に明らかである。そのようにして彼は、ヘルダーリンの「隠れた神」（*deus absconditus*）の経験に、自らの「存在の真性」の性起に属する「隠れ」への支点を見出しているのである。

それではハイデッガーにとって、自らの思惟とヘルダーリンの詩作とは、そして一般に思惟と詩作とは、何ら異ならないのであろうか。

IV.

我々は、第Ⅰ章において、ハイデッガーの思惟の道におけるヘルダーリンとの対話の位置を明らかにし、第Ⅱ章において、ハイデッガーのヘルダーリン解釈の文学史的解釈学的問題性を考察した。そして更に第Ⅲ章において、彼らの事柄上の共通性として、1) まずハイデッガーは詩人と「聖なるもの」との深い関連に、現存在と「存在の真性」の性起との関連のアナロジーを見出していること、2) また神々は自己自身を隠すという仕方でのみ自己自身を顕示するとした詩人の経験に、「存在の真性」に必然的と思惟される「隠れ」のアナロジーを見出していることを考察した。それではハイデッガーにとって思惟と詩作とは同じものであって、本質的な相違はないのであろうか。

もともとハイデッガーにおいては、芸術や詩作は、思惟とともに、「存在の真性」の一可能性と看做されており、その相違は明確でない。既に触れられたように、1934／35年冬学期の最初

のヘルダーリン講義では「詩作の本質」は「指し示しつつ顕わにするという仕方で行うこと」とされ、それ故に1936年の「芸術作品の根源」では、「芸術の本質」は「真性を作品のうちに創作しつつ守ること」として本質的に「詩」に他ならないと思惟された。しかしながら、このように「詩」というものを広義に解する場合、「詩作」(Dichten)は「思惟」(Denken)と区別され得なくなる。思惟もまた「存在の真性」に呼応する一可能性だからである。実際ハイデッガー自身も言っている。「しかしながら思惟は詩作であり、しかも単にポエジーや詩歌という意味での詩の一仕方すぎないのではない。存在の思惟は詩作の根源的な仕方である」⁽⁷¹⁾。ここでは「存在の思惟」としての思惟こそは詩作の根源として捉えられている。しかしいずれがより根源的と捉えられているにせよ、ハイデッガーにおいては、思惟にしても詩作にしても「存在の真性」の一可能性としてそれ以上はほとんど区別され得ないことには変わりはない。詩作する者も思惟する者も、彼にとっては同じ「存在の家としての言葉」の「見張り」(Wächter)である⁽⁷²⁾。

アリストテレスの『詩学』にしたがえば、哲学は普遍的なことを普遍的な仕方で行示するのに対し、詩作は普遍的なことを個別的な仕方で行示するものである⁽⁷³⁾。またヘーゲル美学にしたがえば、哲学はやはりイデーを「概念」の形式で展開するのに対し、芸術は、したがってまたポエジーも、イデーを「感性的直観」によって具象化するものである。このように哲学や芸術を最初に規定してかかる行き方にもそれ自身の問題があった。そこでハイデッガーは芸術や詩作を想像力の方から思惟せずに、それ自身の方から経験しようと試みた。しかしながら、思惟と詩作を単に真性の可能性と認めるだけで、それ以上の何の区別も試みられないとすれば、これまた思惟と詩作のそれぞれに独自の機能が偽装されることに繋がらないか。

もちろんハイデッガーは、思惟と詩作の本質的相違を示唆してもいる。彼にしたがえば、思惟と詩作は「語の入念さ」(Sorgsamkeit des Wortes)においては等しいが、しかしその本質において最も遠く隔たっている。そしてその本質的相違を定式化するのは「思想家は存在を言う。詩人は聖なるものを名づける」という簡単な句以外にないのである⁽⁷⁴⁾。つまり彼は、我々がヘルダーリンとハイデッガーとの出会いの基盤を形造っていると予想したまさにその点において、思惟と詩作との本質的相違を挙げている。しかしこのように簡単な定式化が、事柄を一体どれほど解明し得るであろうか。

もしもこの短い句が何かを謂うとすれば、次のようなことであろう。「聖なるもの」とは、最初の讃歌『あたかも祭りの日に……』で、詩人がその誕生の時に自らに到来するものを名づける語である。それはハイデッガーにしたがえば、神の現前を蔵する神性がそこにおいてなおも現前するような境域を意味する⁽⁷⁵⁾。ところで詩人がそのようなものを名づけるのに対し、「思想家は存在を言う」とは、何よりもまず詩人は「聖なるもの」を名づけ得るし、いやそれどころかそれを名づけることが彼の使命であるが、しかし思想家は「聖なるもの」や「神的なもの」を名づけ得ない、そのようなものを名づけることを断念するということを意味する。というの

も思想家はそのようなものの存在も不在も、到来も逃亡も、およそ未だ知らないからである。(それはヘーゲルが現代芸術に否認し、思弁哲学にのみ留保した課題とちょうど逆である。)

ハイデッガーがヘルダーリンの詩から「神々」(Götter)という表現を借りるとすれば、それは決して彼が一神教に対して多神教を信奉するからではない。彼は、「神と神々に関する没決定性の状態」のために、神的なものについては思想家はおよそ何も決定的なことを語り得ないという留保の意味で、この複数形を用いているにすぎない⁽⁷⁶⁾。彼にとっては「存在の神性」が性起しない限り、そしてその現前が思惟されて言葉にもたらされない限り、神の存在についても不在についても、およそ語り得ないのである。「しかし、もっぱら予め長い準備のうちで存在それ自身がそれ自身を明け開き、その真性において経験された場合にのみ、聖なるものは……輝き現われることになる」⁽⁷⁷⁾。

ヘルダーリンにしたがえば、詩人とは「夜」の時代にも、「忠実な胸のうちに神的なものを保つ者」として、「天空のもろもろの言葉」を「解明し歌う」ことを使命とする(*Unter den Alpen gesungen*. StA 2, 1. 45)。そのような意味で彼らはテオロゴイに他ならない。それに対してハイデッガーにしたがえば、思想家は、神々や人間や物を語る以前に、何よりもまず一般に在るものを在るものたらしめる「存在」がそれ自身の方からいかに現前するかを言葉にもたらしなくてはならない。彼にとっては詩人は「故郷なき」(heimatlos)現実の直中で「故郷」を名づけるのに対し、思想家は詩人の名づける「故郷」が故郷たり得る根底を準備しなければならないのである⁽⁷⁸⁾。

もしも以上のようなことが詩作と思惟との本質的相違に関するハイデッガーの見解であるとするれば、問題はハイデッガー自身のヘルダーリン解釈が実際にそのような相違を顧慮しているかということである。

この問題を追究するのに役立つのは、1959-60年に何度か繰り返された講演『ヘルダーリンの大地と天空』である。この講演は、第二次世界大戦後、ハイデッガーのヘルダーリン解釈のコンテクストが変化したことを示している。彼は最早大戦中のように「ドイツ人たちの詩人」ヘルダーリンによってドイツ民族の「存在の樹立」を問うのではなく、より広く技術文明に統べられた「ヨーロッパ」の方からその故郷としての「西欧的なもの」(das Abendländische)を問うている(それはアドルノにとっては戦争責任の転嫁と映るであろう)。しかしそこでなされる讃歌草案『ギリシア』の解釈がやはりボエーレンドルフ宛書簡(今度は1802年12月の第二の書簡)を前提している点、またギリシアへの回想のうちに「大いなる元初」の到来を希望するというヘルダーリンの詩作の根本動向に、自らの思惟の支点を求める点では、従来の解釈と変わらない。

もちろん解釈の中心を成すのは、この讃歌草案の「取るにたらないものにも／大いなる元初は到来することもあり得る」(Zu Geringen auch kann kommen/Großer Anfang.)という詩行である。ハイデッガーにとっては、「取るにたらないもの」とは「大いなる元初」が到来し得る

ような「西欧的なもの」である。それに対して「ギリシア」つまり「東方的なもの」(das Morgenländische)は、おそらく到来するかも知れない「大いなる元初」である。そして彼が自らの「思惟の事柄」のためにこの詩行から汲み出すのは、以前と同様「大いなる元初はなおも到来し得るのか」という問いである。それに答えて彼は言う、「西欧的なものはヨーロッパとなってしまう。その技術的＝産業的な支配圏域は、既に地球全体を蔽っている」と⁽⁷⁹⁾。

ハイデッガーにとって、ヘルダーリンの『ギリシア』が名づけている大地と天空つまり「大いなる元初」は「存在の真性」の性起(方域)に相当する。しかしヘルダーリンが「大いなる元初」の到来をなおも信じ得た「取るにたらないもの」つまり西欧は、そして地球全体は、今日では技術の本質(組立)に統べられている。そこで彼にとっての問題は、この技術の本質の支配によって、「存在の真性」の性起は最終決定的に破壊されたのかということである。しかし彼がそもそもそのように問うのは、まさしくそのようには思惟したくないからに他ならない。彼にしたがえば、この元初はむしろ未だかつて一度も歴史のうちに純粹に現われたことはなかったのであり、この元初はそれ故に技術の本質によって破壊されたのではなく、単に偽装され、その現出を拒絶されているにすぎないのである。そしてそのように思惟し、「大いなる元初」の到来の方をさきの問いに対して選ぶ根拠こそ、ハイデッガーにとって今なおヘルダーリンの詩作の言なのである。この講演の目的は、「我々の馴れた表象作用を、単純なために不馴れた思惟的経験へ調律し変えること(Umstimmung)」、つまり組立に支配された思惟を方域の思惟へ調律し変えることと申し立てられる⁽⁸⁰⁾。

ハイデッガーの思惟に対する現代の焦燥や失望はまさにこの点に存する。現代の技術支配を西欧形而上学の「存在忘却」の必然的帰結として捉え、しかもそれを人間の側の怠慢によるのではなく、「存在それ自身」の根本動向に由来するとして捉えることにより、我々の方からの努力をほとんど無意味にしながらも、しかも「存在の真性」の性起には人間の現存在が属するとしてその性起を希望し、そのように希望し得る根拠を詩人の言に求めるという態度、いやそれどころか詩人の言によって思惟の方向がえ(Umorientierung)を遂行しようとする態度である。詩人はおよそ「聖なるもの」に無縁な現実の直中にもまさしくそれを名づけ、その到来を希望することができる。そのようにして現実に対して世界のあるべき姿を突きつけることができる。それがネオ・マルクス主義の発見した、芸術の社会批判的＝ウトピー的機能である。しかしながら詩人が希望することを、しかもその詩人の時代とはよほど深刻に問題化した別の時代に、思想家がともに希望することで、果たして思惟の使命は遂行されることになるのか。

アドルノが指摘するように、「祖国」(Vaterland)という語は、第二次世界大戦によってその「無垢」(Unschuld)を喪失した⁽⁸¹⁾。ヘルダーリンが未だ「大いなる元初」の到来を期待し得た「ゲルマニア」は、まさしくハイデッガーがこの詩人の解釈をカタコンベとして選んだ第二次世界大戦中に「死のひきうす」(die Mühle des Todes)と化した(P. Celan: *Spät und Tief*)。しかしそれは詩人ヘルダーリンの責任ではない。彼が現実を飛び越えた夢想家にすぎず、ヘー

ゲルの「芸術の終末のテーゼ」が妥当するということには断じてならない。むしろそれは、ヘルダーリンの呼び招く「祖国」が、いかに彼の言の通り、ひとが「最後に味わう」、「禁じられた木の実」であるかを証している（*Einst hab ich die Muse gefragt*. StA 2, 1. 220 f.）。問題はむしろ、思想家が現実には脚下に起こっていた危険を現代技術の本質としての組立（存在の真性の一仕方）の支配というように受け止め、それに対して詩人とともに単に来たるべき祖国を希望したにすぎないということ、このことである。しかしながら、そもそも「死のひきうす」は、組立の支配の帰結として、「存在それ自身」の根本動向であったかどうか。現代における存在論の可能性は、むしろ最初期のハイデッガーに遡って再検討されなければならない。

註

- (1) *Der Spiegel*. 30. Jahrg. Nr. 23(31.V.1976). 214.
- (2) さしあたって vgl. C. Jamme: „*Dem Dichten Vor-Denken*“. Aspekte von Heideggers „Zwiesprache mit Hölderlin im Kontext seiner Kunstphilosophie“. In : Zeitschrift für philosophische Forschung. 38 (1984), 191–218.
- (3) *Arist.: Metaph.* Z 1, 1028 b 2 ff.
- (4) *Ibid.* Γ2, 1003 a 33 f.
- (5) *Ibid.* Δ6, 1016 b 31 ff.
- (6) Vgl. *Fr. Brentano: Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Darmstadt 1960. 98, 109 f.
- (7) Vgl. *Unterwegs zur Sprache*. 3. Aufl. Pfullingen 1965. 92; *Zur Sache des Denkens*. Tübingen 1969. 81. 以下ハイデッガーの著作に限り、著者名を省く。
- (8) Vgl. *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles*. Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe. Abt. II. Bd 61. Frankfurt a.M. 1985. 52, 98; *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe. Abt. II. Bd 20. Frankfurt a.M. 1979. 60 f, 97 f.
- (9) Vgl. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. 232.
- (10) Vgl. *Vier Seminare*. Frankfurt a.M. 1977. 82; vgl. dazu *O. Pöggeler: Heideggers Begegnung mit Hölderlin*. In: *Man and World*. 10(1977), 15.
- (11) この第三の問いについては、Vgl. *Zur Sache des Denkens*. 80.
- (12) Vgl. *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Gesamtausgabe. Abt. II. Bd 39. Frankfurt a.M. 1980(= *Hölderlins Hymnen*). „Vorbermerkung“; *Hölderlins Hymne »Andenken«*. Gesamtausgabe. Abt. II. Bd 52. Frankfurt a.M. 1982(= *Andenken*). 1–5; *Der Spiegel*. op. cit. 214.
- (13) Vgl. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtungen*. 3. Aufl. Frankfurt a.M. 1963(= *Erläuterungen*. 3. Aufl.). 126, 121, 74, 98, 114.
- (14) Vgl. *ibid.* „Vorwort“. 7.
- (15) Vgl. *Andenken*. 78, 84, 98 f, 120.

- (16) Vgl. *Wegmarken*. Frankfurt a.M. 1967. 170, 152; *Holzwege*. 4. Aufl. Frankfurt a.M. 1963. 2.
- (17) Vgl. *Hölderlins Hymnen*. 32 f, 214 f; *Erläuterungen*. 3. Aufl. 38 f.
- (18) Vgl. *Einleitung zu Was ist Metaphysik?* In: *Wegmarken*. 196 f.
- (19) Vgl. *Nietzsche*. Pfullingen 1961. Bd II. 402.
- (20) *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Mit einer Einführung von H.-G. Gadamer. Stuttgart (Reclam) 1967. 99.
- (21) *Holzwege*. 7. 以下この論文のテキストとしては、*Holzwege*の方に依拠し、本文中に頁数を記す。
尚 F・W・v・ヘルマンは、論文「芸術作品の根源」のためだけに一冊の書を捧げているが(F・W・v・Hermann: *Heideggers Philosophie der Kunst*. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerkes“. Frankfurt a.M. 1980)、それはハイデッガーのこの論文のきわめて冗長なパラフレーズに終始しており、批判的な問いに基づく議論の態度は皆無である。この書の書評としては、Vgl. O. Pöggeler: *Neue Wege mit Heidegger?* In: *Philosophische Rundschau*. 29(1982), 45 ff. それに対して G. Faden: *Der Schein der Kunst*. Zu Heideggers Kritik der Ästhetik. Würzburg 1986は、ヘルマンの書を補充する意図をもって、ハイデッガーの後期の著作をも考察に入れているが、しかし彼の後期の思惟が現代芸術の解釈にも通用することを示そうという弁護の意図が前面に出ており、やはり批判的な問いの態度は欠けている。
- (22) *Nietzsche*. Bd I. 98 f; *Holzwege*. 69.
- (23) Vgl. H.-G. Gadamer: *Zur Einführung*. In: Reclam-Ausgabe. 113 f.
- (24) Vgl. *Platon: Politeia*. X; *Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik*. Theorie Werkausgabe. Frankfurt a.M. 1970. Bd 13. 140.
- (25) Vgl. H.-G. Gadamer: *op.cit.* 116.
- (26) ハイデッガーは、現代芸術、つまり技術時代の芸術の問題を全く取り上げていないこの論文を、後に主にクレアなどの抽象絵画の考察を通して訂正しようと考えていた。Vgl. O. Pöggeler: *Heideggers Begegnung mit Hölderlin*. 32.
- (27) *Platon: Phaidros*. 250 c.
- (28) Vgl. *Nietzsche*. Bd I. 100 f; H. W. Petzet: *Auf einen Stern zugehen*. Begegnung mit Heidegger 1929 bis 1976. Frankfurt a.M. 1983. 148.
- (29) ハイデッガーのヘーゲルのテーゼへの関係については、拙論「ヘーゲルとハイデッガー」『ヘーゲル哲学の現在』所収、世界思想社 1988、84-96においても簡単に触れた。
- (30) H・クーンは、その *Holzwege* の書評で、ハイデッガーの思惟が、絶対精神の代わりに無を置いた「ヘーゲル哲学の残存の一形態」たることを示そうとし、ハイデッガーの芸術、宗教、実践的行為などの見方にヘーゲルの「客観的精神」の理論を見出したようであるが、この見方は明らかに不当である。Vgl. H. Kuhn: *Heideggers „Holzwege.“* In: *Archiv für Philosophie*. 4 (1952), 268, 258.
- (31) W・ファルクは、ハイデッガーのトラークル解釈を考察して、彼が1) トラークルの発展を無視し、2) 自らの思惟に呼応するものだけを見、この詩人にとって決定的であった「妹」形態や彼の詩のキリスト教的性格を無視すると指摘しているが、これは全くヘルダーリン解釈にも言えることである。Vgl. W. Falk: *Heidegger und Trakl*. In: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görresgesellschaft*. N.F. 4 (1963), 191-204.
- (32) *Hölderlins Hymnen*. 29 f.
- (33) Vgl. *Unterwegs zur Sprache*. 14 ff.

- (34) *Erläuterungen*. 3. Aufl. 32.
- (35) *Ibid.*: *Hölderlins Hymnen*. 219 f.
- (36) *Hölderlins Hymnen*. 148 f.
- (37) *Holzwege*. 59; *Einführung in die Metaphysik*. 3. Aufl. Tübingen 1966. 46, 122 f.
- (38) この問題については、vgl. *O. Pöggeler: Philosophie und Politik bei Heidegger*. 2. Aufl. Freiburg, München 1974. 18 ff; *ders.: Der Denkweg Martin Heideggers*. 2. Aufl. Pfullingen 1983. „Nachwort zur 2. Aufl.“, bes. 335—349; *Heidegger und die praktische Philosophie*. Hrsg. von A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler. Frankfurt a.M. 1988.
- (39) *Erinnerungen an Martin Heidegger*. Hrsg. von G. Neske. Pfullingen 1977. 199.
- (40) Vgl. *ibid.* 55.
- (41) *Ibid.* 28.
- (42) K・グリュンターは、国家社会主義革命の人種主義に失望したハイデッガーとフランス革命の恐怖政治に失望したヘルダーリンとの間に類似性を見出しているが、しかし「国家社会主義革命」なるものはもともと革命ではないのである。Vgl. *K. Gründer: M. Heideggers Wissenschaftskritik in ihren geschichtlichen Zusammenhängen*. In: *Archiv für Philosophie*. 11(1962), 326 f.
- (43) *Hölderlins Hymnen*. 27.
- (44) *Ibid.* 4; vgl. auch 56.
- (45) *Ibid.* 220.
- (46) *Hölderlins Hymne*》*Der Ister*《. Gesamtausgabe. Abt. II. Bd 53. Frankfurt a.M. 1984(= *Der Ister*). 68.
- (47) Vgl. *Andenken*. 199; vgl. auch 1.
- (48) *Hölderlins Hymnen*. 4, 80.
- (49) Vgl. *Andenken*. 23 ff; *Erläuterungen*. 3. Aufl. 83 ff; *Der Ister*. 60 ff, 153—156.
- (50) *Andenken*. 136.
- (51) 以下本文中の頁数は、*Erläuterungen*. 3. Aufl. からのものである。
- (52) Vgl. *Hölderlins Hymnen*. 15 f, 25 ff; *Holzwege*. 69.
- (53) *Der Ister*. 157.
- (54) Vgl. *Fr. Beißner: Hölderlin und Vaterland*. In: *Iduna. Jahrbuch der Hölderlin - Gesellschaft*. 1. Jahrg. (1944), 31 f.
- (55) *H.-G. Gadamer: Hölderlin und das Zukünftige*. In: *ders.: Kleine Schriften*. II. Tübingen 1967. 52. Fn. [1].
- (56) *H. Pritz: Zum Fortgang der Stuttgarter Hölderlin - Ausgabe*. In: *Hölderlin - Jahrbuch* (= *HJb*). 7 (1953), 101 f.
- (57) Vgl. *P. Szondi: Hölderlin - Studien*. Frankfurt a.M. 1970. 104 ff; *A. Beck: Hölderlins Weg zu Deutschland*. Fragmente und Thesen. IV. Teil. In: *Jahrbuch des Deutschen Freien Hochstifts* 1980. 335 f; *H. - J. Kreuzer: Kolonie und Vaterland in Hölderlins später Lyrik*. In: *HJb*. 22(1980/81), 18 - 46.
- (58) 詳しくは、拙著『歴史における詩の機能——ヘーゲル美学とヘルダーリン』理想社 1989(準備中)の特に第Ⅳ章参照。
- (59) Vgl. *B. Allemann: Hölderlin und Heidegger*. 2. Aufl. Zürich o. J. 28, 122, 137.

- (60) Vgl. W. Michel: *Hölderlins abendländische Wendung*. Jena 1923; *Fr. Beißner: op. cit.* 29 f.
 (61) 一般にヘルダーリンに帰せられる「転向」や「転換」の議論の吟味については、vgl. W. Hof: *Zur Frage nach einer späten „Wendung“ oder „Umkehr“ Hölderlins*. In: HJb. 11(1958–60), 120–159.
 (62) Vgl. *Hölderlins Hymnen*. 220; *Erläuterungen*. 4. Aufl. 158 f. Fn.
 (63) H.J. Schrimpf: *Hölderlin, Heidegger und die Literaturwissenschaft*. In: *Euphorion*. 51(1957), 317.
 (64) Vgl. O. Föggeler: *Heideggers Begegnung mit Hölderlin*. 50; 「新しい神話」については、拙論「『新しい神話』とヘーゲル美学」『福井医科大学一般教育紀要』第7号(1987), 61–67頁参照。

- (65) 讃歌『回想』の解釈としては、ハイデッガー以後には、J・シュミットのものや D・ヘンリッヒのものがある。Vgl. J. Schmidt: *Hölderlins letzte Hymnen*. »Andenken《 und 》Mnemosyne《 Tübingen 1970; D. Henrich: *Der Gang des Andenkens*. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht. Stuttgart 1986. シュミットの解釈の方は、拙著『歴史における詩の機能』（註(58)）において徹底的に吟味し、批判した。ヘンリッヒの解釈は、直接にはハイデッガーの解釈と対決する意図をもつもので、彼は、ハイデッガーが南フランスをギリシアと、そして詩人の所在を西の国の故郷と前提したことを論駁するために、この讃歌の主題を南フランスの「ガロンヌ河沿いの風景」と看做す。そしてその風景を回想のうちで思い浮かべるときの動きがまさしくフィヒテの構想力の概念諸形式を踏襲していると主張して、ヘルダーリンを古典的なドイツ哲学の詩人とするのである。

ドイツ観念論哲学の専門家として個々の哲学者の相違を熟知しているヘンリッヒは、シュミットほどにナイーヴにヘルダーリンを漠然とフィヒテ、シェリング、ヘーゲルに関係づけるということとはせず、もっと限定してフィヒテの構想力に関係づけている(86, 149ff, 154, 159, 161)。またシュミットのように最後の詩行の「留まるもの」を没時間的な絶対的意識とするのではなく、それ自身は「没場所的」で、しかもあらゆる場所を思い浮かべる超越論的知と解釈する(110 ff)。そしてシュミットほど単純にヘルダーリンを哲学者に仕立て上げるわけではなく、この点ではきわめて注意深い表現をしている。要するにヘンリッヒの解釈はシュミットのものよりも表面的には哲学的に綿密である。

しかし結局はヘンリッヒもシュミットと同じように「留まることはただ全体の知のうちのみにある」と前提し、その知を「超越論的」と呼び、その知の「全体性」と「完結性」を強調してこの讃歌に「哲学への近さ」を認めているのである(112, 121, 144, 146, 150, 154, 156, 172)。ヘンリッヒ自身も、自分の解釈の意図はシュミットの解釈を補充してそれにその「いかに」を証示することであると認めている(201. Anm. 35)。ドイツ観念論哲学の専門家である彼にとって、この哲学の近くにいる詩人が無意識に思弁哲学をその詩のうちで遂行していたと確認することは、「無関心」なことではないというのである(173)。しかし彼の解釈には詩作に独自の課題は何かという省察が全くない。彼はハイデッガーがヘルダーリンを自分の思惟と同一視したと批判するが、彼自身にしてもヘルダーリンに彼の本来の研究対象フィヒテを見、1803年に到るまでヘルダーリンは「フィヒテの弟子」であったと主張する(86)。しかしハイデッガーがヘルダーリンをドイツ観念論哲学から引き離れたからといって、今度は彼をフィヒテの弟子と証明したところで、それは到底ハイデッガーの解釈にアルタナティーヴェを提供することにはならない。ハイデッガーはヘルダーリンを単にドイツ観念論の哲学からばかりでなく、一般に形而上学の歴史から引き離すからである(vgl. *Der Ister*. 20 f, 30, 58, 67, 203)。しかもヘンリッヒは、自分がヘルダーリンの讃歌から引き出すことは詩人自身はどこにも明示していないことを常に断るので(140, 145, 156, 158, 172)、我々には彼の解釈を吟味する手立てもないのである(!)。

- (66) この讃歌のハイデッガーによる解釈の批判的吟味としては、vgl. *E. Buddeberg: Heidegger und die Dichtung: Hölderlin*. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwiss. und Geistesgesch.* 26 (1952), 321 ff. ただしこの論文は、一般にハイデッガーに関しても、ヘルダーリンに関しても、扱われるテキストが少なすぎるために、問いが真に根源的に問われてはおらず、成果も的確さを欠く。
- (67) *Andenken*. 104–122, 139.
- (68) *Holzwege*. 250.
- (69) Vgl. *Was heißt Denken?* 2. Aufl. Tübingen 1961. 118; *Hölderlins Hymnen*. 269 f.
- (70) ヘルダーリンの神学思想については、vgl. *B. Winder: Hölderlins Patmos - Hymne*. In: *ders.: Hölderlin - Aufsätze*. Frankfurt a. M. 1970. 362–402; *ders.: Theologie und Kunstwerk*. In: *HJb* 17(1971/72), 1–29.
- (71) *Holzwege*. 303.
- (72) *Wegmarken*. 145.
- (73) Vgl. *Arist.: De arte poetica*. 1451 b 4–11.
- (74) *Wegmarken*. 107.
- (75) Vgl. *Holzwege*. 250; *Erläuterungen*. 4. Aufl. 170.
- (76) *Holzwege*. 70.
- (77) *Wegmarken*. 169; Vgl. auch *Unterwegs zur Sprache*. 237. 尚、ハイデッガーにおける思惟と詩作の問題は、彼の思惟と神学との関連の問題にも繋がるであろう。さしあたっては、Vgl. *A. Gethmann - Siefert: Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*. Freiburg, München 1973.
- (78) Vgl. *Erläuterungen*. 3. Aufl. 122.
- (79) *Erläuterungen*. 4. Aufl. 176.
- (80) *Ibid.* 53 f.
- (81) *Th. W. Adorno: Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins*. In: *ders.: Noten zur Literatur*. Gesammelte Schriften. Bd 11. Frankfurt a.M. 1974. 458.

尚、本文中の略記号 StA は、バイスナー編ヘルダーリン全集 Große Stuttgarter Ausgabe を指す。